

ЕТИЧКИ ПРИНЦИПИ ПОЛИТИЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ДЕЛУ АРИСТОТЕЛА

Сажетак: Аристотелово схватање политичке заједнице нераскидиво је повезано са позицијом политичког натурализма и поимањем човека као моралног бића. Своје људске потенцијале по Аристотелу човек (по природи) достиже живећи у заједници, али само политичка заједница, као највећа и најважнија међу свим заједницама, грађанима путем учешћа у политичком животу омогућава потпуно развијање врлине. Зато су човек и заједница прожети односом међусобне етичке производње: живећи у полису појединац развија врлину, али и својим врлим деловањем у заједници чини да полис чврсто опстаје на етичким начелима. Такво схватање присутно је у Аристотеловим делима *Никомахова етика* и *Политика*, и садржано је у теорији врлине, теорији грађанства и подробном разматрању облика државних уређења. Иако елитистичка и ексклузивистичка, Аристотелова етичко-политичка схватања бивају неокрњена у смислу вредности „филозофије људског живота”, а његово наслеђе остаје инспирација за савремену социјалну мисао. Циљ рада је да се кроз анализу дела *Никомахова етика* и *Политика* прикажу везе које Аристотел повлачи између политичке заједнице и етичких начела и укаже на њихов универзални значај.

Кључне речи: Аристотел, политичка заједница, врлина, грађанска врлина, политички натурализам.

Политичка заједница као морални оквир

У античкој Грчкој, поготову у златном периоду социјално-филозофске мисли у V и IV веку пре н.е, промишљање политичке заједнице која би почивала на принципима праведности окупирала је филозофску мисао. Смисао политичке заједнице тесно је био повезан са разматрањем моралности човека, па је код најзнаменитијих аутора ове епохе тешко раздвојити политику од ети-

* jelena.bozilovic@filfak.ni.ac.rs

ке. Такво јединство у дескриптивно-прескриптивној перспективи присутно је и код Аристотела, понајвише у делима *Никомахова етика* и *Политика*. Иако писана као одвојене целине, ова дела блиско су повезана, те је за разумевање Аристотелове политичке филозофије неопходно познавати *Никомахову етику*, као што су и питања морала дубоко уткана у дело *Политика*. И сам Аристотел на више места у оба дела реферише на текст из друге књиге, сматрајући их јединственом целином „филозофије људског живота” (*philosophia anthropina*), а завршне странице *Никомахове етике* могу се сматрати уводом у дело *Политика* (Aristotel 2003, 230 [1181b 21-23]; Lockwood 2006; Djurić 2003). Етика и политика, по Аристотелу, део су практичне филозофије која је повезана са исправним деловањем, па у складу са тим Аристотел политику одређује као практичну науку о држави, ону која за циљ има да кроз деловање створи независну политичку заједницу срећних људи.

Аристотел полази од констатације да све што постоји има сврху и сматра да се та сврха постиже деловањем. Највише добро и крајња сврха људског живота јесте срећа (*eudaimonia*) која се такође постиже деловањем, и то оним које подразумева управљање према врлини (*arete*) или управљањем воље према разуму. Аристотел, као и Сократ, сматра да врлина није урођена, већ да се човек рађа са извесном предиспозицијом за стицање врлине. Да би се врлина заиста и стекла, она се мора практиковати све дотле док не прерасте у навику. Увежбавање, стога, представља процес чије је исходиште у томе да врлина постане трајно стање бића (*hexis*). Стицање врлине није циљ по себи, већ тај процес представља средство ка достизању највишег добра, а то је срећан живот: „Из тога се јасно види да је срећа као крајњи циљ свих људских делатности нешто савршено и потпуно довољно само по себи” (Aristotel 2003, 12 [1097b-8]). Међутим, Аристотелово схватање врлине и срећног живота дубоко је повезано са животом у држави, јер он човека не поима као изоловану јединку, већ као биће заједнице. Моралност човека исказује се кроз његов живот у заједници, па је човек истовремено морално, као и друштвено и државотворно биће (*zoon politikon*); друштвеност је његова природа, односно његов хабитус, а онај ко живи ван државе може бити само звер или бог (Aristotel 1970, 6 [1253a-12]). Баш као што се смисао живота појединца не може свести на пуку егзистенцију или биолошки опстанак, тако, сматра Аристотел, ни држава не постоји само ради пружања заштите и физичке сигурности, већ и она тежи аутархији и има етичку надградњу: „Према томе, јасно је да држава која се с правом тако зове, а не само по имену, треба да води рачуна о врлини, иначе ће државна заједница постати војни савет...” (Aristotel 1970, 87 [1280b-11]). Стога је и крајња сврха државе срећан живот: „Циљ државе је дакле, срећан живот грађана и све ово постоји ради тог циља (...). Према томе, држава постоји ради делања према моралним законима, а не напросто ради заједничког живота” (Aristotel 1970, 88 [1281a-14]).¹

¹ Међутим, Аристотел сматра да и полис, баш као и грађани, има *bios*, односно да може бити срећан и поседовати врлину. Схватање у коме се атрибути које обично приписујемо људима примењују на појмове попут државе, у културном контексту у коме је Аристотел живео није било неуобичајено. У бројним сегментима *Политике* Аристотел упоређује делове и целину,

Оно што човека наводи на стварање разних облика заједница, од мањих ка већим, јесте његова друштвена природа. Међу многим људским заједницама, највећа и најузвишенија од свих јесте политичка заједница - држава (*koinonia politike*), која је аутархична целина и најважнији оквир друштвености човека и стога има највиши ауторитет међу свим другим, мањим заједницама које је творе. Ричард Краут (*Richard Kraut*) сматра да Аристотел под „природношћу” удруживања и стварања заједница (од партнерских и породичних све до политичких) подразумева постојање психолошког механизма који није искључиво интересно-рационалне природе, те се, сходно томе, не заснива на пукој калкулацији и користи коју појединац има од бивања унутар заједнице ради лакшег опстанка. Пре се може рећи да се ради о схватању да човека ка удруживању води инстинкт, импулс или нагон (Kraut 2007). Међутим, такав нагон не зауставља се на стварању било које врсте заједнице, већ се протеже даље ка крајњем циљу, а то је формирање политичке заједнице која представља финални ступањ удруживања. Стога се Аристотелов политички натурализам огледа у ставу да је политичка заједница нужан производ људске природе, што значи да је човеку по природи својствен друштвени, а унутар њега и политички импулс који га води ка политичкој заједници. У складу са тим човек је *zoon politikon*, што би значило да је он по природи не само друштвено, већ и државотворно биће (Aristotel 1970, 5 [1253a-9]).

Како је крајњи циљ живота у држави постулиран у етичку сферу, држава кроз политичку делатност остварује моралну функцију.² По Аристотелу, она је највиши оквир еманципације људског бића, његовог уздизања из света природе, изолованости и случајности.³ Држава је умна творевина која кроз законе и политички живот развија у човеку његове моралне потенцијале и управља га ка врлини. Дакле, држава као политичко-морална целина производи грађанина, а резултат таквог процеса су добро одгојени грађани који даље учествују у производњи политичке заједнице као моралне целине. У том погледу, грађанин и политичка заједница налазе се у јединству, па приватни интерес и добро државе као заједнице нису супротстављени, већ су комплементарни и допуњују се.⁴ Интерес је самог грађанина да учествује у животу полиса развијајући на тај начин врлину, а од деловања грађана у духу врлине и сама заједница има користи (Duncan and Brutt 1995). Тако се, заправо, може сумирати да сам човек јесте заједница, као што око јесте гледање (Kovačić 2006, 465), а да

односно појединца и државу, али не редукује срећу политичке заједнице на срећу оних који га творе – грађана, већ сматра да полис независно од тога може бити срећан, што се да остваривати пре свега кроз његово политичко и војно деловање (Види Morisson 2017).

² Како Павловић каже, у старој Хелади морал је за политичку заједницу имао исти онај друштвени мисао који је у римској републици имало право, а у савременом друштву демократска јавност (Павловић 2005, 226).

³ Аристотел каже: „Праведност је, међутим, потреба државе, јер правда чини поредак државне заједнице, а она се састоји у томе да се одлучи шта је право” (Aristotel 1970, 7 [1253a-12]).

⁴ Када Аристотел пише да је целина важнија од њених делова, те да је и држава изнад појединца (Aristotel 1970: 6 [1253a-11]), то не значи да он сматра да човек треба да жртвује себе и своје интересе зарад колектива, већ да човек сам теже процењује оно што је за њега добро и да се држава јавља као врста татора или ауторитета која кроз законски и политички оквир усмерава појединца ка врлини и исправном животу (Duncan and Brutt 1995).

је човек изван полиса (у другим облицима држава ван хеленског света), по Аристотелу, тек могућност човека. Дакле, једино се у полису у целости остварују потенцијали човека као морално-политичког бића.⁵

Државна уређења и грађанска врлина

По Аристотелу је праведна политичка заједница свака она која је „природна”⁶ и у којој се они који владају руководе принципом општег добра (користи народа) (Aristotel 1997, 110 [1288a]).⁷ Стога, без обзира на то да ли је на власти један, неколицина или више њих (па је у односу на то држава краљевство, аристократија или политеја), правичност остаје утемељена у квалитативном, а не у квантитативном принципу власти: „Они облици државног уређења у којима један човек или мало њих или већина влада на општу корист су нужно исправни, а они пак у којима се води рачуна само о интересу тог једног човека или мањине или већине која влада представљају изопачавања” (Aristotel 1970, 83 [1279a-1]). Само у исправним облицима државних уређења може заживети један од основних принципа хеленског политичког етоса (*ethos*), а то је грађанска одговорност. Павловић управо осећај јавне дужности види као прву и најзначајнију врлину старогрчког света, која се темељи на схватању да је обављање јавних послова добро (вредност) по себи, које нема никакве везе са личном коришћу и није мотивисана приватним интересом (Павловић 2005, 229).

Добар управљач мора поседовати политичко образовање и познавати особености сваког политичког система, те стечено знање примењивати у решавању проблема у заједници (Anthony 2010: 4). Међутим, један од основних задатака управљача, по Аристотелу, јесте тај да се брину о моралном васпитању грађана и донесу добре законе (*nomos*). Закони су основно ткиво политичке заједнице и у њима је инкорпориран читав морални сет друштва, па Аристотел каже: „Очигледно је, према томе, да је праведан онај ко поштује законе и ко је непристрасан. Према томе, праведно је оно што је по закону и праведно, а неправедно оно што је противзаконито и неправедно” (Aristotel 2003, 92 [1129a, I-8]).⁸ Дакле, држава је целина која кроз власт и законе усмерава грађане ка врлини, а највиша врлина државе јесте праведност. Најпре власт и закони морају

⁵ Јединство грађана (појединаца) и политичке заједнице, те уграђеност колектива у лични идентитет, очито је на примеру имена и презимена старих Грка, уз које је као додатак стајало и име полиса из којег су потекли (Павловић 2005: 197).

⁶ „Стога свака држава настаје по природи исто као и првобитне заједнице. Јер држава је циљ тих заједница, а природа нечега представља његов циљ” (Aristotel 1970, 5 [1252b-8]).

⁷ Тиранију, као и друге облике уређења које види као изопачења, Аристотел сматра противном природи, јер се заснива на потпуном подређивању људи који су једнаки по врлини: „Из овога што смо рекли, јасно је да није ни корисно ни праведно да међу једнаким и равноправним људима један човек буде врховни господар свих, било да не постоје закони него да је он сам закон, било да постоје” (Aristotel 1970, 110 [1288a]).

⁸ Аристотел говори о две врсте правде (*dike*) у држави. Једна се тиче владавине закона као средства за достизање највишег циља, а то је срећан живот. Друга врста правде односи се на дистрибутивну правду, односно на једнакост у погледу остваривања права међу грађанима.

бити праведни, како би праведни били и грађани (Molnar 2001, 69). Када се закони успоставе, власт треба да води рачуна да се они примењују, односно да се поштују и заживе, али и да се мењају, односно реформишу онда када је то неопходно.⁹ Моћ закона има већу тежину од ауторитета појединца (особе) и вероватније је да ће се грађани повиновати законској одредби него препоруци оца, пријатеља или другог који учествује у васпитању. Будући да представља норму, а не личност, закон ће теже постати предмет мржње. Од посебног су значаја закони који регулишу васпитање, који треба да прописују награде и казне за морално или неморално понашање, а оне грађане који их не поштују и показују се као непоправљиви, треба протерати из државе, сматра Аристотел. Процес васпитања и образовања (*paideia*) најбоље је започети рано, али га продужити и током одраслог доба, због чега Аристотел сматра да и одрасли треба да буду подложни васпитним нормама државе (Aristotel 2003, 26 [1180a]). Оваква пракса, како примењује Аристотел, иако добра, ретко где се спроводи, осим у Спарти.¹⁰

Иако из Аристотелових списа о државним уређењима није једноставно утврдити које уређење аутор сматра најбољим, познаваоци Аристотеловог дела прилично су усаглашени око тога да Аристотел као најбоље могуће државно уређење издваја политеју (републику), и то у делу *Политика*.¹¹ Ради се о облику владавине у коме удела има мноштво средње богатих грађана који управљају у интересу свих, односно читаве политичке заједнице. Када је држава по уставу политеја, онда је у њој најбројнија средња класа, онај слој грађана који није сиромашан (демократија), али ни превише богат (олигархија), те превазилази екстреме који пате од различитих недостатака. Овде се непријатељски односи у народу свде на минимум, јер будући да је средњи друштвени слој средње богат, он не жуди за туђим имањем, нити други желе њихово имање, а то живот у држави чини безбедним. Зато што у политеји има најмање изгледа за поделе грађана, она је и најстабилнија, што је још један од њених квалитета (Aristotel 1970, 129, 136 [1293b-1-2, 1295b-7]).

У политеји преовладава војни слој друштва и њени грађани поседују ратничку врлину, па се ова врста уређења, осим као владавина средње класе, може разумети и као владавина мноштва које поседује ратничку врлину. Војнички дух, по Аристотелу, огледа се у храбрости, физичкој снази, издржљивости и склоности ка поштовању наређења. Међутим, он сматра да се, поред ратничких умећа, у политеји међу грађанима развијају и бројне друге врлине

⁹ Аристотел сматра да није добро бунити се и насилно свргавати поредак, јер то може имати негативне консеквенце. Пре свега, чак и ако се власт смени, тешко је у потпуности променити постојећи систем у неки сасвим нови, што доноси разочарења. Са друге стране, бунтовници често не руше режим зато што није исправан или правичан, већ су мотивисани сујетом или вођени личним интересима, па желе победити по сваку цену (Види Anthony 2010, 55).

¹⁰ Иако хвали Спарту, Аристотел увиђа и њене слабости. Када говори о најбољем државном уређењу, он каже да држава треба да буде чврсто војно организована, али да то не треба да буде њен основни циљ. Мир рађа доколицу, а доколица погодује образовању, развијању врлина и управљању душе ка добром и лепом. Зато је погрешно подредити читаво друштво искључиво ратничкој врлини и храбрости, сматра Аристотел (Ђурић 1990, 413).

¹¹ Више о сложености одређења најбољег државног уређења код Аристотела у Lockwood 2006.

типичне за средњу класу. Тако каже да, пошто је политеја друштво у којем се не тежи прекомерном богаћењу, као грађанске врлине овде израстају скромност, правичност и неподложност грамзивости. Управо су дате врлине оне које недостају уређењима у којима су најбројнији сиромашни или богати. У сиромаштву, сматра Аристотел, влада непоштење, јер они који нису имућни чине преваре не би ли се домогли материјалних добара. Слично је и са државама пребогатих, где су људи одмалена навикнути на материјално изобиље, па како им стицање богатства остаје животни циљ и у одраслом добу, они не знају за умереност (*sophrosyne*).¹² Док су први склони ропском покоравану и не умеју да владају, дотле се други не покоравају ниједној власти, већ су навикнути да заповедају. Према томе, најбоље је да у држави преовладавају грађани средњег имовног стања, јер се они најлакше воде заповестима разума (Aristotel 1970, 135 [1295b]). Међутим, и политеја има својих недостатака, а онај квалитет који грађанству политеје често није својствен јесте филозофска мудрост, зато што нису прошли кроз образовање којим се стиче теоретско знање.¹³ Због тога Аристотел сматра да грађанску врлину својствену политеји могу достићи многи, али је потпуна врлина својствена само ретким, изузетним појединцима и везује се уз краљевину или базилеју.

Док Аристотел као најбољи модел државног уређења у *Политици* одређује политеју, у *Никомаховој етици* одређује се за краљевину. Ради се о владавини једног који се руководи принципом разума, па се читав овај поредак може одредити као владавина разума. Краљ који својим етичким и разумским врлинама ужива углед наликује оцу породице, због чега Аристотел краљевски однос владара према народу упоређује са односом оца према деци: у оба случаја хијерархија се заснива на користи оних који су потчињени (Aristotel 1970, 25 [1259b-2]). Ипак, Аристотел не остаје на нивоу идеалних разматрања, већ кроз полемику износи увид да су шансе за остваривање краљевске владавине у реалности слабе, јер су ретки појединци који су супериорни и изузетни онако како то краљевска фигура подразумева. Али, чак и да једно друштво има врсног члана кога бира и поставља на највишу управљачку позицију, његову власт је неопходно ограничити законом. У *Политици* Аристотел износи запажање да је људска природа променљива, непоуздана и прожета вољом, док је закон стабилан и као такав представља „разум без прохтева” (Aristotel 1970, 108 [1287a-4]). Таквом квалификацијом закон се одређује као непристрасан судија, увек и за свакога исти, који се за разлику од човека не може корумпи-

¹² У неким деловима *Политике*, компарирајући богате и сиромашне, Аристотел предност даје богатима, наводећи да се овом слоју више може веровати приликом трансакција (Види Woods 2004, 70).

¹³ По Аристотелу, умност се остварује у две димензије: кроз теоретску делатност (мисаоно проматрање) и праксу. Мудрост (*sophia*) је израз теоретског ума (*Bios theoretikos*), знање ради знања и представља најузвишенији вид људске активности, онај који га приближава богу. Њега достижу ретки појединци, а они који у томе успеју уживају у блаженом животу. Поред овог вида умности живота, постоји и други (*Bios politikos*), који Аристотел постулира у праксу, односно етичко-политичку делатност (Види Kovačić 2006, 460).

рати или променити нарав. Међутим, осим принципијелног аргумента који говори у прилог владавини права уместо владавине људи, Аристотел такође наводи и један практични аргумент против краљевске владавине. Наиме, уколико би у држави власт била у рукама једног човека, он би уз сав напор тешко могао да постигне да решава све проблеме једне политичке заједнице, те због комплексности друштвеног живота не би могао бити упућен у сва друштвена збивања. То би за последицу нужно подразумевало померање власти на друге појединце или органе, а таква ситуација даље би значила и промену врсте уређења, које се више не би могло назвати краљевином, већ аристократијом или политејом.

На трагу изнетих увида, Аристотел разматра и аристократију као најбољи облик устава. У неким деловима *Политике* он о овом државном уређењу говори као о владавини најбољих по врлини, односно складном облику власти где се у обзир узимају врлина, богатство, али и мишљење народа (Aristotel 1970, 128-129 [1293b-11]). Дакле, аристократско друштво чине грађани који су поред тога што поседују врлину слободни, богати и имају грађанско порекло, што их свеукупно квалификације за управљачке позиције у полису. Такође, аристократе су, како аутор каже, најобразованије и то у складу са законом и они који у највећој мери поштују владавину права. Све ово чини да политички етос аристократије изнедри низ врлина, попут дарежљивости, сарадљивости, правичности и политичког пријатељства.

Иако демократија код античких мислилаца, па ни код Аристотела, није сврстана у добро државно уређење, Аристотел у том погледу није категоричан, те је не искључује приликом разматрања грађанске врлине. Основни недостатак демократије огледа у томе што овде висок удео у власти имају сиромашни који чине најбројнији друштвени слој. Будући да су оријентисани на задовољавање егзистенцијалних потреба, они немају времена за етичко и политичко образовање. Ипак, Аристотел сматра да упркос томе што, као појединци, грађани у демократији нису мудри и разборити, уколико се удруже и заједно дискутују о важним друштвено-политичким темама, они могу повећати своје умне капацитете и доносити добре одлуке у полису. Маса, сматра аутор, може изнедрити мудрост коју појединачно њени чланови не морају поседовати, па и од масе која је својствена демократији може бити користи у политичком смислу (Aristotel 1970, 92 [1282a-10]). Аристотел предност демократије види и у томе што се овде због владавине мноштва смањује могућност за корупцију, због чега је она мање подложна кварењу од владавина у којима су на челу државе појединац или неколицина, где власт може зависити од психолошке стабилности владара. Као што је теже загадити велику воду од малог потока, тако је теже поткупити масу, него појединца или неколицину. Коначно, у демократијама је средња класа бројнија но у олигархијама, па су демократије због тога стабилније и дуготрајније (Aristotel 1970, 137 [1296a-9]).¹⁴

¹⁴ Међутим, чак и онда када државно уређење није демократско, мудро је укључити мноштво у политички живот полиса. Кроз практично-политичко разматрање, Аристотел долази до закључка да онда када је већина становништва потпуно искључена из државничких положаја, она

Врлина и теорија грађанства

Принцип грађанства у теорији Аристотела врло је узак и рестриктиван, те је са становишта савременог друштва и демократских вредности на којима оно почива неприхватљив. Несумњиво је, међутим, да се таква врста елитизма мора сместити у контекст времена у коме је аутор живео, а које је било изграђено на дискриминаторном систему вредности, примењиваном како на људе унутар хеленског света (робови, жене, странци), тако и на оне који нису хелени (варвари). Стога Аласдер Мекинтајер (*Alasdair MacIntyre*) сматра да се не ради о слепоћи Аристотела, већ о слепоћи културе у којој је живео, док Аристотелово учење о врлини само по себи има огромну вредност за разумевање људског живота уопште, те остаје неокрњено у смислу етичког значаја.¹⁵

Ексклузивизам Аристотелове теорије грађанства темељи се на врлини и огледа се већ у почетном ставу овог филозофа да не поседују сви људи једнаку предиспозицију за стицање одређене врлине. Склоност ка врлини унапред је одређена самом природом појединца, а ова се датост даље рефлектује и на његово место у друштвеној хијерархији и политичком животу заједнице. У том погледу, робови, по Аристотелу, представљају једну врсту крајности, јер не поседују капацитет за развијање врлине, док насупрот њима постоје неки људи код којих је природна склоност ка врлини толико велика да се они могу сматрати боголиким.¹⁶ Негде између ових крајности, стоји низ других друштвених група које Аристотел подробно разматра бавећи се проблемом врлине и грађанских права, а међу њима су и жене. Наиме, иако и мушкарци и жене припадају људској врсти, мушкарац је по природи (биолошки и интелектуално) супериоран, па однос мушкараца и жене лежи у обрасцу доминације и субординације који је утемељен у природи, одакле се, потом, пресликава и на друштво. По Аристотелу, жене поседују разум, али он код њих нема ауторитет, због чега се у поступцима више воде емоцијама, што их омета да исправно расуђују. Жене се могу образовати и учити исправном расуђивању о важним питањима, па и оним политичким, а ова могућност постоји уколико су рођене у породици са грађанским статусом те живе уз оца, а касније и мужа који је грађанин. Захваљујући томе, сматра Аристотел, оне могу учити како се води дискусија и износе аргументи који воде ка исправном закључивању и од-

може представљати потенцијалну опасност јер кроз удружене снаге може свгнути режим. Стога су мудри они управљачи који умањују непријатељство већине кроз чин њиховог укључивања у државне структуре. Добро је пружити им могућност да врше избор одређених делегата на политичке позиције, док њихово укључивање у скупштину није од користи само за стабилност власти, већ и за њих саме. Боравећи са грађанима који већ поседују моралне и умне квалитете и сами ће моћи да их стекну (кроз процес који бисмо данас могли назвати једном врстом политичке социјализације) (Aristotel 1970, 91 [1281b-6-7]; Miller 2017).

¹⁵ (MacIntyre према Hertig

https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom?email_work_card=title).

¹⁶ Аристотел, наравно, под овим не подразумева магично-фантастична својства људских бића, већ говори о постојању изузетног људског потенцијала који посредством погодујућих околности може да покрене и створи изузетну личност (Види Kraut 2007, 216).

лучивању (Vidi Deretić 2015). Међутим, упркос таквим могућностима, оне не могу стећи врлину која би их квалификовала за највишу од свих делатности, политичку делатност (саветодавне и судске функције), због чега их Аристотел дисквалификује као учеснике јавне сфере.

Осим робова и жена, грађанска права у Аристотеловом идеалном полису не треба дати ни странцима (метецима), и то на темељу порекла. Иако је несумњиво, чега је и сам Аристотел свестан, да они као слободни људи могу развити врлину, аутор их у својим нормативним визијама најбољег друштва искључује из права на учешће у политичким пословима полиса, јер верује да они не би полису били лојални и једнако предани као грађани који су у њему рођени.

Поред врлине (као најзначајнијег својства) и порекла, економска независност је трећи важан предуслов грађанских права (Woods 2004, 66), а она је код Аристотела такође повезана са врлином, јер представља предуслов за њено стицање. Наиме, економска независност је значила ослобођеност од сфере материјалне продукције подразумевајући и слободно време које се могло користити за образовање у духу врлине. Ово је било од великог значаја, јер се на тај начин гарантовало да људи који учествују у управљању полиса одлуке не доносе насумично, већ промишљено и мудро. Из такве поставке следе даља Аристотелова разматрања о разним друштвеним слојевима, њиховој могућности за стицање врлине, а онда и праву на учешће у политичком животу.

Набрајајући различите друштвене слојеве, Аристотел закључује да сваки од њих има важну улогу у друштву и нужан је за опстанак заједнице (Aristotel 1970, 120-122 [1291a]). То, међутим, не значи и да свакоме од њих треба дати грађанска права.¹⁷ Упоређујући сељаке и занатлије, Аристотел предност даје првима јер сматра да поседују већи степен самосталности и најближи су средњој класи. Код сељака, сматра он, постоји извесна могућност за развијање одређених врлина, пре свега скромности, док они уопште не теже слави и части. У поређењу са земљорадницима, занатлије су у неповољнијем положају, будући да њихови производи не спадају у најнеопходније за живот, а осим тога они нису независни, јер су често подређени послодавцу. У идеалном полису статус грађанства не би био доступан ниједној од ових класа, међутим у реалности, тамо где је богатство критеријум политичке партиципације уместо врлине, дешава се да су занатлије на државничким функцијама, и такво се уређење назива олигархија (Aristotel 1970, 80 [1278a-4]). Сељачком друштву, напротив, погодује демократија (Aristotel 1970, 205 [1318b-1]).¹⁸

Следећи принцип елиминације, Аристотел у трећој књизи *Политике* долази и до тога ко треба да буде грађанин и даје одређење појма грађанина као оног ко учествује у саветодавној и судској власти. Дакле, грађанин је онај ко кроз разне врсте државничких послова учествује у управљању полиса, где кроз делиберацију долази до најбољих решења за заједнички живот у полису (Aris-

¹⁷ „Истина је да не треба све оне без којих држава не може да опстане сматрати грађанима (...) држава која има најбоље уређење неће дати раднику грађанска права (...). Наиме, онај ко живи животом радника или тета не може да негује врлину” (Aristotel 1970, 80 [1278a-2,3]).

¹⁸ Више о томе у Woods 2004.

total 1970, 71 [1275a]), па се вештина делиберације сматра посебно значајном за добро обављање политичких функција. Међу грађанима полиса у политичком животу постоји једнакост, јер се ради о људима једнаким по врлини. Сходно томе, иако су односи међу људима у породици и домаћинству у теорији Аристотела прожети односом владања и поковања који је сталан, у сфери политике грађани се (будући да су једнаки) ротацијом на политичким положајима међусобно смењују у владању и поковању. Међутим, добар грађанин не мора бити и добар човек, сматра Аристотел, па се самим тим врлина и грађанска врлина не преклапају.¹⁹ Да би неко био добар грађанин, он мора поседовати квалитете који произлазе из облика државног уређења, а како је више врста државних уређења, отуд је јасно и да постоји више различитих врста грађанских фигура. Добар човек, међутим, свугде је исти и почива на истим моралним квалитетима без обзира на државу у којој живи. Једино се у случају доброг управљача може рећи да сједињује у себи и моралне и грађанске квалитете. Аристотел каже: „Мислим да је добар управљач уједно и добар и разборит, а да државник мора да буде разборит” (Aristotel 1970, 76-77 [1277a-5]. Говорећи о аристократији, Аристотел ово уређење управо види као пример државе у којој су добар човек и добар грађанин једно те исто (Aristotel 1970, 128 [1293b-10]).

Етичка разматрања фигуре грађанина налазимо и у *Никомаховој етици*, где Аристотел практичну мудрост или памет (*phronesis*) посматра као ону врлину која је темељ политике. Добар државник је онај ко је паметан, а то значи да је у стању да процени шта је добро како за њега самог, тако и за друге људе. Практична мудрост производ је и животног искуства, па по Аристотелу, напосто, није довољно да државник буде само зналац, образован и учен човек, већ треба да поседује и искуствену проицљивост коју ће применити на „људске ствари”. Зато се може рећи да су државничка вештина и практична мудрост исто: „Практична мудрост примењена на друштво јесте, с једне стране, неимарска, она која изграђује државну зграду, највиша мудрост законодавства, а, с друге стране (...) она која је управљена на појединачне случајеве (проблеме руководства) и која носи опште име: политика. То је практична и саветодавна способност” (Aristotel 2003, 125 [1141b, VIII-1]. Аристотел сматра да је за политичку делатност важна и разборитост као разумска врлина владања собом или самосавлађивање. Недостатак моћи самосавлађивања појединца он упоређује са рђавом државом, па каже да постоје државе које доносе сасвим добре законе, али их не примењују (Aristotel 2003, 153 [1152a, X-3]).²⁰

¹⁹ Анализом Аристотелових дела, а позивајући се на Роберта Девелина (Robert Develin), Дејвид Кејт (David Keyt) код Аристотела уочава термилошко разлику за појмове доброг човека и доброг грађанина. Наиме, када расправља о добром човеку, Аристотел користи термин *Agathos*, док када говори о грађанину који делује по принципу врлине употребљава термин *Spoudaios*. Кејт закључује, међутим, да Аристотел није сасвим доследан у овој појмовно-термилошкој употреби, те да се више ради о стилским него о суштинским разликама, због чега их треба разумети као синонине (Keyt 2007, 220).

²⁰ Практична мудрост (памет), као и разборитост спадају у расуђивачки део *дијаноетичких* (разумских) врлина, о којима Аристотел говори након разматрања низа *етичких* врлина (умерености, храбрости, блакости, племенитости, дарежљивости, гордости, осећања части).

На крају, не мања важна етичка подлога политичке заједнице, по Аристотелу, је и политичко пријатељство (*philia*). Ради се о специфичној врсти везе засноване на заједничком, усаглашеном деловању у јавном интересу. У поимању пријатељства Аристотел се води идејом политичког натурализма, сматрајући да се пријатељство међу људима јавља као један од кључних фактора већ у настанку првих политичких заједница. Почетни циљ чланова заједнице за удруживањем јесте тежња за самоодржањем, али овај интересни моменат сам по себи, сматра Аристотел, није довољан ни за чин настанка, а ни за трајање политичке заједнице. Стога Аристотел резонује да мора постојати нека јача природна сила која привлачи људе, повезује их и удружује у заједнички живот, а која нема инструментални карактер (Kraut 2007, 205). Такав политички импулс мора бити саткан од спонтаног међусобног поверења, те по Краутовој интерпретацији Аристотела, политичко пријатељство јесте врста друштвеног лепка или центрипетални психолошки механизам који спаја чланове политичке заједнице. Пријатељство није само однос који се успоставља међу емоционално блиским људима у породици и кругу пријатеља, већ и веза међу грађанима који имају заједнички циљ, а то је добробит полиса као целине. Зато политичко пријатељство представља морални стуб полиса који се огледа у добронамерности (као почетку пријатељске везе), али највише у сложености или једнодушности, посвећености и исправном колективном деловању.

Политичко пријатељство постоји само међу слободним и једнаким људима, те га нема у тиранији која се заснива на страху као емоцији која прожима однос потчињених према владарима. У олигархијама и демократијама где постоје велике поделе у народу, људи презиру једни друге, па ни овде нема слоге нити политичког пријатељства. Дакле, у изопаченим облицима државних уређења праведност и пријатељство не постоје или су сведени на најмању могућу меру (Aristotel 2003, 178 [1161b]). Насупрот томе, политичко пријатељство темељ је оних државних уређења која се заснивају на јавном интересу, па га има у политеји где су грађани једнаки по иметку и моћи и где нема крупних друштвених неједнакости и подела (Aristotel 1970, 135 [1295b-6]). Краљевство наликује очинској владавини, па овде влада политичко пријатељство које личи на оно пријатељство које постоји између оца и деце. Слично томе, аристократија се заснива на политичким односима који су слични пријатељству мужа и жене, а тимократија наликује пријатељству између браће. Пријатељство међу грађанима као члановима који заједнички управљају политичком заједницом је пријатељство из користи које доноси добробит читавој заједници. Иако правичност представља једну од врхунских вредности доброг полиса, Аристотел сматра да је политичко пријатељство за полис чак и важније од правичности, јер више доприноси јединству (*harmonia*) међу његовим члановима. Пријатељство чини да полис не буде алијанса међусобно дистанцираних људи, већ спаја грађане и превенира политичке фракције које разбијају друштвено јединство (Leontisini 2015, 37). Зато грађане доброг полиса Аристотел види као оне који су у специфичној врсти политичко-партнерског (пријатељског) односа и које повезују како врлина, тако и заједнички интерес.

Закључак

У вековима након Аристотела социјална мисао кретала се у различитим правцима, као што се и идеја грађанина у историјско-теоријској перспективи трансформисала посредством политичких и економских промена. Са XX-им веком превагу односи либерална концепција друштва, по којој економски статус (богатство), као и (аристотеловска) грађанска врлина престају бити критеријуми грађанског статуса. Тако долазимо до тога да се од Аристотелове идеје о грађанским правима задржало једино порекло (место рођења), али и овај је критеријум подложен промени, јер га и странац може стећи након извесног броја година живота у страни држави (тзв. процес натурализације). Исто тако, XX век довео је до промена у вредносној матрици која се потом утиснула и у законе, па су они које је Аристотел на темељу врлине и натуралистичке аргументације искључивао из сфере јавног живота, данас постали макар на папиру (правно-формално) њени равноправни чланови.

Аристотелово одређење политичке заједнице на етичким темељима у много чему одудара од савремених националних држава, њихове величине, организације и моралних оквира.²¹ Он полази од чињенице да је полис морално усаглашен и да кроз педагошку праксу и политичку социјализацију артикулише етички идеал усмеравајући грађане ка исправном животу. Мекинтајер, међутим, наводи да се Аристотелова концепција на врлини утемељене политичке заједнице спотиче о савремена друштва, пре свега зато што она не почивају на јединственој концепцији добра. У плуралитетским друштвима каква су данашња, не говоримо сви истим моралним језиком, сматра Мекинтајер, због чега Аристотелово схватање идеалне моралне заједнице у којој постоји консензус око врлине и концепта срећног живота није адекватан оквир у који се уклапа савремено друштво (MacIntyre prema Anthony 2010, 5). Може се рећи да је историјску превагу однела либерална концепција која се залаже за тзв. моралну неутралност. Полази се од идеје да држава има улогу успостављања законске регулативе у оквиру које грађани смештају своје деловање, али се све партикуларне идеје добра (или срећног живота) стављају у страну не би ли се ослободио простор за индивидуалне изборе. Грађански идентитет у либерализму не поима се у тој мери политички, колико економски и правно: грађанин се остварује путем индивидуално-економске активности, а не кроз колективно-политичку партиципацију (Božilović 2020; Podunavac 2001). Или, како каже Јирген Хабермас (*Jürgen Habermas*), у друштвено-политичком животу од Канта (*Kant*) надаље, наместо питања моралности, поставља се питање легалности (Habermas 1980: 48). Улога државе стога се састоји у одређивању

²¹ Аристотел је своја етичко-политичка разматрања градио имајући у виду полис као територијалну целину која је бројала од неколико хиљада до неколико стотина хиљада становника. Грађанско деловање засновано на врлини и у јавном интересу подразумевало је да политичка заједница буде ни превише мала (како би била економски, војно и политички одржива), али ни превелика (да би се грађани међусобно познавали и успостављали везу и сарадњу (Aristotel 1970, 227-229 [1326a, 1326b]). Ово чини да поставке аутора не буду одговарајуће за националне државе савременог света и њихову, пре свега, територијалну комплексност.

онога шта је забрањено, и то кроз законску регулативу, док се паралелно са тим ослобађа читаво поље могућих животних (личних) избора без уплитања било каквих колективних, наткриљујућих моралних ауторитета. Међу тим изборима налази се и оно које се тиче учествовања или неучествовања у политичком животу заједнице. У модерним (либералним) теоријама демократије на активну партиципацију у политичком животу гледа се афирмативно, али не аристотеловски, из позиције врлине, већ због остваривања сопствених интереса (Савановић 2010, 326).

Неке идејне струје, међутим, враћају се Аристотелу, постављајући пред политику етичке захтеве за које сматрају да су у либерализму напуштени.²² Комунитаризам и републиканизам, иако различити, однос појединца и заједнице виде слично: обе традиције грађанства наглашавају значај заједнице примарно из угла активне јавне сфере, док појединца виде као политички ангажованог грађанина. Из угла републиканизма, грађански ангажман кроз јавну расправу и дебате доприноси развоју политичке заједнице као колективног тела, али се на тај начин и сам појединац остварује изграђујући своје грађанско биће. Тако је ова поставка потпуно у складу са Аристотеловим етичко-политичким схватањем о међусобној производњи грађанина и заједнице. Такође, по републиканизму веза између самих грађана остварује се не само преко свести о заједничким интересима, већ и путем колективне емоције и патриотизма, што се на одређени начин може довести у везу са Аристотеловом идејом политичког пријатељства. Како је комунитаризам више окренут ка идеји грађанина као оног ко је *друштвено* ангажован, а републиканизам акцентује *политичку* партиципацију (Вијаџић 2007), може се закључити да су обе традиције на свој начин блиске Аристотелу, будући да у античком полису није постала јасна сепарација друштвене и политичке сфере.

Све у свему, Аристотелове етичко-политичке идеје производ су друштвених прилика у којима је живео, па се не могу сасвим применити на савремено друштво. Нека схватања аутора са становишта савремених демократских стандарда делују сасвим неутемељено, јер представљају резултат покушаја да се друштво и култура анализирају по аналогији са природом и природним процесима.²³ Таква методолошка произвољност на темељу врлине имала је за исход искључивање бројних друштвених група, што из људских, што из грађанских права. Ипак, као што је већ наглашено, Аристотел је, баш као и сваки мислилац, продукт духа епохе у којој је живео, те се ограниченост неких његових тумачења између осталог може разумети и као одраз хеленског етноцентризма распрострањеног у тадашњем грчком свету. Но, упркос ограничењима, Аристотелов допринос социјално-филозофској мисли далеко је већи и његова разматрања имају универзалну вредност. Анализа човека као

²² Будући да се у капитализму грађани остварују у економској сфери више но у политичкој, бројне критике либералног капитализма ову идеологију окривљују за пасивизацију и деполитизацију грађана савременог доба. Из тог угла, уместо јавног ангажмана и неговања критичког потенцијала, идеја грађанства сведена је потрошњу и конзумеризам.

²³ Како још Епикур каже, наopak је посао мешати филозофију природе и законодавство (Ђурић 1990, 405).

моралног и политичког бића од непроцењивог је значаја, јер аутор продира у срж људске природе и проналази константе које важе за сва времена и сва друштва. Као колажно богатство прескриптивних разматрања и реалполитике, односно схватања политике као науке о држави, али и уметности владања посредством врлине, Аристотелово дело за социјалну мисао остаје незаобилазно. Ипак, можда је његова највећа вредност у томе што смисао политике лоцира у поље етике и јавног интереса, подсећајући да, без обзира на нововековно скретање курса, политика није сводива на технологију владања (Kovačić 2006; Pavlović 2005).

Литература

1. Божиловић, Јелена. 2020. „Грађанство у оквирима либерализма и комунизма: историјски развој и интерференције”. *Годишњак за социологију*, XVI/24: 49-63.
2. Савановић, Александар. 2010. „Мјесто представничке демократије у Аристотеловој политици.”. У: *Годишњак правног факултета Универзитета у Бањој Луци*, бр. 31/32: 307-328.
3. Anthony, Kyle Brandon. 2010. „Aristotle and the importance of virtue in the context of the Politics and the Nicomachean ethics and its relation to today”. Honors Theses. 21: Bucknell University.
4. Aristotel. 1970. *Politika*. Beograd: Kultura.
5. Aristotel. 2003. *Nikomahova etika*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
6. Vujačić, Ilija. 2007. „Oblici građanstva i multikulturalizam”. У: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, ur. Stanovčić, Vojislav. Beograd: SANU.
7. Woods, Robert Cathal. 2004. „The virtuous polity: Aristotle on justice, self-interest and citizenship”. Doctoral Dissertation: The Ohio State University.
8. Deretić, Irina. 2015. „Why Does a Woman’s Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women”. *Filozofija i društvo XXVI* (4): 902-916. DOI: 10.2298/FID1504902D
9. Duncan, Christopher M. and Brutt, Shelley. 1995. „Civic Virtue and Self-Interest.” *The American Political Science Review* 89, no. 1: 147-51. Accessed December 2, 2020. Doi:10.2307/2083081.
10. Đurić, Miloš N. 1990. *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
11. Kayt, David. 2007. „The good man and the upright citizen in Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 220-240.
12. Kovačić, Slavko. 2006. „Etičnost politike u Aristotela”. *Filozofska istraživanja*, 102, God. 26, Sv. 2: 457-476.
13. Kraut, Richard. 2007. „Nature in aristotle’s ethics and politics”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 199-219.

14. Leontsini, Eleni. 2015. „Justice and Moderation in the State: Aristotle and Beyond”. In: G. Floistad (ed.), *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey: 27-42.
15. Lockwood, Thornton C. Jr. 2006. „The Best Regime of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”. *Ancient Philosophy* 26: 1-16.
16. Molnar, Aleksandar. 2001. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi (1): Pravo na otpor tiraniji*. Beograd: Samizdat B92.
17. Miller, Fred. 2017. „Aristotle’s Political Theory”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward. N. Zalta:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>.
18. Morrison, Donald. 2017. „Aristotle on the Happiness of the City”. In: *L’excellence politique chez Aristote*, eds. V. Laurand and J. Terrel: 11-24.
19. Pavlović, Vukašin. 2005. „Politički logos i politički etos”. *Kultura polisa*, II (2-3): 193-244.
20. Podunavac, Milan. 2001. *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Fakultet političkih nauka i Čigoja štampa.
21. Habermas, Jirgen. 1980. *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*. Beograd: BIGZ.
22. Hertig, Michael „Wise is clever? An elitist requirement about Aristotles practical wisdom”:
https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom.

ETHICAL PRINCIPLES OF POLITICAL COMMUNITY IN THE WORKS OF ARISTOTLE

Summary: Aristotle's understanding of political community is strongly linked with the view on political naturalism and the concept of a man as a moral being. According to Aristotle, man (by nature) achieves his human potential by living in a community, however, the political community on its own, as the largest and the most significant among all communities, enables citizens to fully develop their virtue through their participation in political life. For this reason, a man and the community are joined in a relationship resulting in mutual creation of ethics: by living in a polis, an individual develops virtue, and conversely, his virtuous actions in the community enable a polis to endure on ethical principles. This conception is found in Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics*, and is encompassed in the theory of virtue, theory of citizenship and a detailed consideration of the forms of political systems. Although elitist and exclusivist, Aristotle's ethical and political views remain intact in terms of the value ascribed to the "the philosophy of human life", as his legacy continues to inspire modern social thought. The aim of this paper is to show the connection Aristotle makes between a political community and ethical principles while pointing to their universal importance through the analysis of *Nicomachean Ethics* and *Politics*.

Keywords: Aristotle, political community, virtue, civic virtue, political naturalism

Political community as an ethical framework

In ancient Greece, particularly at the Golden Age of social and philosophical thought in the 5th and the 4th century BCE, deliberation on political community which would rest on the principle of justice, occupied philosophical thought. The purpose of a political community was closely related to the considerations on the

* jelena.bozilovic@filfak.ni.ac.rs

morality of man, hence in most renowned authors of the time it is difficult to separate politics from ethics. Such a unity in descriptive and prescriptive perspective is also present in Aristotle's works, particularly in *Nicomachean Ethics* and *Politics*. Although written as two independent units, these two works are closely connected, and it is therefore essential to be familiar with *Nicomachean Ethics* in order to understand Aristotle's political philosophy, just like moral issues are deeply woven in *Politics*. In numerous places in both of these works, Aristotle himself refers to the text from the other book, treating them as a unified whole on the "philosophy of human life" (*philosophia anthropina*), while the concluding pages of *Nicomachean Ethics* can be seen as an introduction to *Politics* (Aristotle 2003, 230 [1181b 21-23]; Lockwood 2006; Djurić 2003). Ethics and politics, as Aristotle saw them, are a part of practical philosophy associated with right-doing, consequently Aristotle defines politics as a practical science of the state, the goal of which is to create an independent political community of happy people through action.

Aristotle starts from the notion that all existing things have a purpose and thinks that this purpose is achieved through action. The highest good and the ultimate purpose in human life is happiness (*eudaimonia*) which is also achieved through action, the kind of action that implies being guided by a virtue (*arete*) or having one's will guided by reason. Aristotle, like Socrates, thinks that virtue is not innate but rather a man is born with a certain predisposition to acquire virtue. In order for a virtue to be actually acquired, it should be exercised until it becomes habitual. Exercise is thus a process the end goal of which is for the virtue to turn into a state (*hexis*) and thus permanently become a part of one's being. Acquisition of virtue then is not a goal in itself, but rather this process is a vehicle for achieving the highest good, this being a happy life. "From this it can be clearly seen that happiness as the ultimate goal of all human activities is something perfect and completely sufficient in itself" (Aristotle 2003, 12 [1097b-8]). However, Aristotle's understanding of virtue and a happy life is deeply correlated with the life in a state, since he does not perceive a man as an isolated individual but as a being of the community. The morality of a man is manifested through his life in a community, hence a man is a moral, a social and a state-building being (*zoon politikon*), all at once; his sociability is his nature, or his condition, and the one who lives outside the state can only be a beast or a god (Aristotle 1970, 6 [1253a-12]). Just like the meaning of life of an individual cannot be reduced to mere existence or biological survival, Aristotle believes that the state cannot exist to provide protection and physical safety alone, but it too strives to autarchy and has an ethical superstructure: "Thus, it is clear that the state which is called this for a reason, and not just by name, should look after virtue or else the community becomes a mere alliance..." (Aristotle 1970, 87 [1280b-11]). The ultimate purpose of a state, therefore, is also a happy life: "The purpose of a state is a happy life of citizens and all this exists for this purpose (...). Hence, the state exists in order to act according to moral laws, and not merely for the common life" (Aristotle 1970, 88 [1281a-14]).²⁴

²⁴ However, Aristotle argues that even a polis, like citizens, has *bios*, i.e. the polis can be happy and possess virtue. An idea where the attributes normally ascribed to people can be applied to concepts like

What drives a man to create different forms of communities, small and big, is his social nature. Among numerous human communities, the largest and the most sublime is a political community – a state (*koinonia politike*) which is an autarchic whole and a major framework for sociability of man and therefore enjoys the highest authority among all other, smaller communities it comprises. Richard Kraut maintains that by “naturalism” of association and formation of communities (from partnership and family unions to political ones) Aristotle means the existence of a psychological mechanism which is not solely interest-oriented and rational in nature, and hence it is not based on mere calculation and the benefit an individual gets from being inside the community for easier survival. It can rather be said that this is a notion that a man is driven to association by his instinct, impulse or urge (Kraut 2017). However, this urge does not stop with creating just any kind of community but it extends further towards the ultimate goal, the formation of a political community which is the final stage of association. For this reason, Aristotle’s political naturalism is reflected in the view that political community is an inevitable product of human nature, meaning that, by nature social, and within it a political impulse, driving him to a political community, are inherent to man. With this in mind, a man is *zoon politikon* which reads that, by nature, a man is not merely a social being, but also a state-building creature (Aristotle 1970, 5 [1253a-9]).

As the end goal of life in the state is postulated in the sphere of ethics, the state achieves its moral function through political activity.²⁵ According to Aristotle, it is the highest framework for human emancipation of a human being, his rise from the world of nature, isolation and coincidence.²⁶ The state is an ingenious creation which through laws and political life develops moral potential in a man and directs him towards virtue. Ergo, the state, as a political and moral whole produces a citizen, and the result of this process are well-bred citizens who further participate in the production of political community as a moral whole. In this sense, a citizen and a political community are united, and the private interest and the good of the state do not oppose one another but complete and complement each other.²⁷ The interest of a citizen is to take part in the life of a polis and thus develop virtue, while in turn, the

a state was not uncommon in the cultural context Aristotle lived in. In numerous segments of *Politics*, Aristotle makes a comparison between parts and a whole, actually an individual and a state, while not reducing the happiness of the political community to the happiness of those who create it – the citizens, instead he believes that the polis can be happy regardless of this, which can be achieved through its political and military action (See Morisson 2017).

²⁵ As Pavlović puts it, in ancient Hellada morals were as equally socially significant to the political community as law was in the Roman republic, or as democratic public is in modern society (Pavlović 2005, 226).

²⁶ Aristotle states: “The virtue of justice belongs to the city; for justice is an ordering of the political association, and the virtue of justice consists in the determination of what is just” (Aristotel 1970, 7 [1253a-12]).

²⁷ When Aristotle writes that the whole takes precedence over its parts, and that the state is above an individual (Aristotel 1970: 6 [1253a-11]), this does not mean that he believes a man should sacrifice himself and his interest for the sake of the collective, but that the man himself on his own has a harder time deciding what is good for him, and that the state appears only as a tutor of a sort or an authority directing an individual towards virtue or a true life through legal and political framework (Duncan and Brutt 1995).

community benefits from citizen's action in the spirit of virtue (Duncan and Brutt 1995). In this way, we may summarise that a man himself is a community like the eye is indeed seeing (Kovačić 2006, 465), and that the man outside a polis (in other forms of state beyond the Hellenic world), Aristotle maintains, is merely a possibility of a man. To conclude, it is only in the polis that a man's potential as a moral and political being is fully achieved.²⁸

Political systems and civic virtue

According to Aristotle, a just political community is any community that is "natural"²⁹ and in which the rulers are governed by the principle of general good (well-being of the people) (Aristotle 19970, 110 [1288a]).³⁰ Therefore, regardless of the fact whether it is a rule of one person, a few or many (with the state being a monarchy, aristocracy or a *politeia*, accordingly), justice remains at the foundations of the qualitative, rather than the quantitative principle of power: "The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to common interest; but governments which rule with a view to the private interest, whether of the one or of the few or of the many, are perversions." (Aristotle 1970, 83 [1279a-1]). It is only in the true forms of government that a fundamental principle of the Hellenic political ethos can come to life, this being civil responsibility. Pavlović sees this sense of public duty as the primary and the most significant virtue of the ancient Greek world, which is based on the notion that doing government work is good (a value) in itself, which has nothing to do with personal benefit and is not motivated by private interest (Pavlović 2005, 229).

A good governor must have a political education and be familiar with the characteristics of each political system, and use the knowledge acquired to solve problems in the community (Anthony 2010: 4). However, one of the basic tasks of a governor, according to Aristotle, is to look after a moral education of citizens and pass good laws (*nomos*). Laws are the basic fabric of a political community incorporating the entire moral set of the society, hence Aristotle argues: "It is clear, therefore, that just is the one who obeys the laws and who is impartial. Consequently, just is what is lawful and just, and unjust what is unlawful and unjust" (Aristotle 2003, 92 [1129a, I-8]).³¹ Ergo, a state is a whole which through power and laws directs the

²⁸ Unity of citizens (individuals) and the political community along with the incorporated collective into personal identity is evident in the example of the ancient Greek names and surnames, which were supplemented with the name of the polis they originated from (Pavlović 2005:197).

²⁹ "Therefore each state originated in nature, just like original societies. Because the state is the goal of such societies, and the nature of each thing constitutes its goal" (Aristotel 1970, 5 [1252b-8]).

³⁰ Tyranny, like other types of systems he sees as a perversion, Aristotle considers to be contrary to nature, as it is based on complete submission of people that are equal in virtue: "From what has been said, it is clear that it is not useful nor just among the same and the equal people for one man to be a supreme ruler of all, regardless if the laws are non-existent and him being the law himself, or whether they are existent" (Aristotel 1970, 110 [1288a]).

³¹ Aristotle talks of two types of justice (*dike*) in the state. One is concerned with the rule of law as an instrument of achieving the highest goal, a happy life. The other kind of justice regards distributive justice, that is, the equality among citizens in terms of achieving their rights.

citizens towards virtue, the greatest virtue of the state being justice. First and foremost, the state and the laws need to be just in order for the justice to replicate from there on to citizens (Molnar 2001, 69). Once the laws are in place, the government should ensure they are applied, that is, they are adhered to and start operating, but also changed and reformed when necessary.³² The power of law outweighs the authority of an individual (person) and citizens are more likely to obey a legal provision than a recommendation from their father, friend or another involved in their upbringing. Since it represents a norm rather than a person, the law is less likely to become a subject of hate. Particularly significant are special laws setting forth education, which should prescribe awards and punishment for moral or immoral behaviour, and the citizens who fail to obey them and prove incorrigible, should be banished from the state, Aristotle maintains. The process of rearing and education (*paideia*) is best started early but it should be a continuous life process, so Aristotle believes that even adults should be subject to educational norms of the state (Aristotle 2003, 26 [1180a]). Such a practice, as pointed out by Aristotle, although good, is rarely seen outside of Sparta.³³

Although it cannot be easily determined from Aristotle's writings on political systems which particular system he considers the best, connoisseurs of his work are quite unanimous in thinking that Aristotle favours politeia (the republic) as the best political system there is, especially in his *Politics*.³⁴ It is the best form of government in which a multitude of moderately rich citizens participate in the interest of all, that is, the entire political community. When a state is a politeia by constitution, then the most numerous class is the middle class, the class of citizens who are neither poor (democracy) nor too rich (oligarchy), and the extremes with different shortcomings are avoided. Here, the inimical relationships among people are minimized, because the middle class being moderately rich does not crave other people's property, nor do others crave their property, which makes living in a state safe. As there is the least likelihood of divisions between citizens in a politeia, it is the most stable of the systems, this being another one of its qualities (Aristotle 1970, 129, 136 [1293b-1-2, 1295b-7]).

In politeia a military class is dominant and the citizens of politeia possess a military virtue, thus this type of system, in addition to the rule of the middle class can be understood as the rule of many who possess a military virtue. A military spirit, according to Aristotle, is reflected in courage, physical strength, endurance and inclination to obey orders. However, he believes that in a politeia along with the

³² Aristotle is of the opinion that it is not good to rebel and overthrow a system, for the negative impact it may have. First, even if the government is changed, it is difficult to completely reshape the existing system into some entirely new system, which is disheartening. On the other hand, rebels usually overthrow the regime not because it failed to be just and fair, but are rather motivated by vanity or led by personal interest, and want to win at any cost (see Anthony 2010, 55).

³³ Although he praises Sparta, Aristotle also sees its weaknesses. When he talks about the best political system, he asserts that the state should have a strong military organization, but that this should not be its primary goal. Peace breeds leisure, and leisure favours education, the development of virtue and directing one's soul towards the good and the beautiful. For this reason, it is wrong to subordinate the entire society to military virtue and fortitude, Aristotle thinks (Đurić 1990, 413).

³⁴ More on the complexity of defining the best political system in Aristotle in Lockwood 2006.

military skill, citizens develop numerous other virtues typical of the middle class. Thus he goes on to say that since politeia is a society in which people do not strive to excess wealth modesty, justice and unsusceptibility to greed thrive as civic virtues. These very virtues are the ones lacking in systems where the poor or the rich are the most numerous class. In poverty, Aristotle suggests, dishonesty prevails, since the non-affluent engage in fraud in order to obtain material wealth. Circumstances are similar in states dominated by overly rich, where people are accustomed to material affluence since early age, and since obtaining wealth remains their life goal even in adulthood, they are not familiar with moderation (*sophrosyne*).³⁵ While the former are prone to slavish submission and are not able to rule, the latter do not submit to any kind of rule, but are rather used to giving orders. Therefore, it is the best for the citizens of moderate economic status to be the most numerous in the state, as they are the ones most easily governed by the command of reason (Aristotle 1970, 135 [1295b]). Nonetheless, politeia has its downsides, and the one quality that is often not characteristic of citizens in a politeia is philosophical wisdom, as they have not undergone an education enabling them to acquire theoretical knowledge.³⁶ This is why Aristotle thinks that civic virtue inherent to politeia can be achieved by many, but the complete virtue is attainable only by extraordinary individuals and as such is immanent to a monarchy or a basileus.

While Aristotle defines politeia as the best model for a political system in *Politics*, in *Nicomachean Ethics* he opts for the monarchy. Monarchy is a rule of one who is governed by the principle of reason, and thus the entire system may be termed as the rule of reason. The monarch who enjoys a reputation owing to his virtues of ethics and reason, resembles a father of a family, which is why Aristotle compares the relationship of a monarch with his people to that of a father with his children: in both cases a hierarchical relation is based on the benefit of those subordinated (Aristotle 1970, 25 [1259b-2]). Nevertheless, Aristotle goes beyond the scope of ideal type considerations, and through debate expresses his insight that the chances of achieving monarchical rule in reality are low, as the individuals who are superior and extraordinary in the way the figure of a monarch would require, are rare. But even if one society had a member that excels they would choose and place in the highest office of government, his rule would have to be restrained by law. In *Politics* Aristotle observes that human nature is fickle, unreliable and infused with will, while the law is stable and as such constitutes “reason without desire” (Aristotle 1970, 108 [1287a-4]). With this characterization, the law is defined as an impartial judge, which is always the same for everyone, and which cannot become corrupt or change his temper, unlike a man. However, apart from the principled ar-

³⁵ In some parts of *Politics*, when comparing the rich with the poor, Aristotle favours the rich, asserting that this class can be trusted more in transactions (See Woods 2004, 70).

³⁶ According to Aristotle, highest intellectual state is achieved in two dimensions, that is, through theoretical activity (reflective consideration) and practice. Wisdom (*sophia*) is an expression of a theoretical mind (*Bios theoretikos*), a knowledge for its own sake and constitutes the highest form of man’s activity, the one that approximates him to god. It is achieved by rare individuals, and the ones who succeed in it enjoy a blissful life. In addition to this aspect of life, there is another aspect (*Bios politikos*), which Aristotle postulates in practice, that is, in ethical and political activity (See Kovačić 2006, 460).

gument which speaks in favour of the rule of law instead of the rule of people, Aristotle also provides one practical argument against monarch's rule. In reality, if the power in a state was in the hands of one man, he could hardly manage to solve all the problems of a political community even with maximum efforts, as he would not be able to get an insight into all events in the society due to the complexity of social life. This would result in a necessary shift of power to other individuals or bodies, and such a situation would then require changing the current system, which could no longer be called a monarchy but an aristocracy or a politeia.

Following the insights previously brought forth, Aristotle also contemplates aristocracy as the best form of constitution. In some parts of *Politics*, he speaks of this political system as the rule of the best in virtue, that is, a harmonious form of government where virtue, wealth, and also the opinion of the people are taken into consideration (Aristotle 1970, 128-129 [1293b-11]). Ergo, aristocratic society is made up of citizens that in addition to possessing virtue are free, wealthy and are citizens in origin, which all together qualifies them for governing positions inside the polis. Moreover, aristocrats, as the author puts it, are the most educated and this so in accordance with the law and are the ones who obey the rule of law to the greatest extent. All this makes it possible for the political ethos of aristocracy to spawn a set of virtues, like generosity, cooperation, fairness and political friendship.

Although democracy was not classified as a good political system by ancient thinkers, including Aristotle, he was not categorical in this respect, so he does not rule it out when contemplating civic virtue. The major shortcoming of democracy is the fact that in a democracy a large share of power is given to the poorest who constitute the most numerous social class. Since they are focused on meeting their existential needs, they do not have time for ethical and political education. Nonetheless, Aristotle thinks that, despite the fact they are not wise nor prudent as individuals, in democracy, if united and discussing important social and political topics, they can enhance their intellectual capacities and make sound decisions in a polis. The mass, as suggested by the author, could spawn wisdom that its individual members may lack, hence even the mass which is typical of democracy may have some advantages in political sense (Aristotle 1970, 92 [1282a-10]). The advantage of democracy, as Aristotle sees it, is the fact that since it is a rule of many, the possibility of corruption decreases, hence democracy is less prone to spoilage than the government with an individual or a few the head of the state, where the rule may depend on psychological stability of the ruler. Just like it is easier to contaminate a big body of water than a small stream, it is more difficult to bribe a mass than an individual or a few. Finally, in democracies the middle class is more numerous than in oligarchies, which is why democracies are more stable and durable (Aristotle 1970, 137 [1296a-9]).³⁷

³⁷ However, even when the political system is not a democratic one, it is wise to include multitudes in the political life of the polis. Through practical and political consideration, Aristotle arrives at a conclusion that when the majority of population is completely excluded from public office, it can pose a potential threat as it can overthrow the regime by joining forces. Therefore, wise are the rulers who diminish the hostility of the majority by including them into government structures. It is good to provide them with an opportunity to elect certain delegates to political positions in office, while on the

Virtue and the theory of citizenship

The idea of citizenship in Aristotle's theory is very narrow and restrictive, and from the perspective of modern society and democratic values on which it rests, unacceptable. It is beyond any doubt, however, that such form of elitism should be placed in the context of the time when the author lived, which was built on a discriminatory system of values, applied to both people in the Hellenic world (slaves, women, foreigners) and those who were not Hellenic (barbarians). For this reason, Alasdair MacIntyre thinks that this is not a matter of blindness on the part of Aristotle, but on the part of the culture in which he lived, whereas Aristotle's teaching on virtue in itself is highly valuable for understanding human life in general and so it remains unspoilt in terms of its ethical significance.³⁸

Exclusivism of Aristotle's theory of citizenship is based on virtue and is manifested in the initial stance of the philosopher maintaining that not all people are predisposed to acquire a certain virtue. Inclination to virtue is predetermined by the very nature of an individual, and such a given is further reflected in his position in social hierarchy and the political life of a community. In this sense, slaves, as suggested by Aristotle, constitute one end of an extreme, as they do not have the capacity to develop virtue, whereas on the other hand, there are some people in whom natural inclination to virtue is so great that they can be considered godlike.³⁹ Somewhere in between these extremes, there is another set of social groups whom Aristotle examines in detail while focusing on the issue of virtue and civil rights, with women being among these. Admittedly, although both men and women belong to human race, a man is by nature (biologically and intellectually) superior, hence the relationship between a man and a woman is marked by the pattern of domination and subordination which is grounded in nature, wherefrom it was copied to society. According to Aristotle, women have reason, but it has no authority over them, which is why their actions are guided by emotions, which hinders their correct reasoning. Women may get educated and be taught correct reasoning on important issues, even political ones, and this possibility exists only if they were born into a family of civil status and they live by their father, and later their husband who is a citizen. Owing to this, Aristotle believes, women can learn how to have a discussion and put forward the arguments that lead to proper conclusions and decision-making (See Deretić 2015). Nonetheless, despite these possibilities, women cannot acquire virtue that

other hand including them in the parliament is not only beneficial to the stability of the rule, but for their own stability as well. By spending time with the citizens who already possess moral and intellectual qualities, they will be able to acquire these qualities themselves (through a process that we could term political socialization of the sort in modern terms) (Aristotle 1970, 91 [1281b-6-7]; Miller 2017).

³⁸ (MacIntyre according to Hertig

https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom?email_work_card=title).

³⁹ Naturally, by this Aristotle does not mean the magical and fantastic qualities of human beings, but is rather referring to the excellence of human potential which, in favourable circumstances, may activate and create an extraordinary personality (See Kraut 2007, 216).

would qualify them for the highest of all activities, the political activity (advisory and judiciary roles), which is why Aristotle dismisses them as participants in the public sphere.

In addition to slaves and women, civil rights in Aristotle's ideal polis should not be granted to foreigners (metics) either, for the reason of their origin. Although without any doubt, and this is something Aristotle is aware of himself, they, as free people could develop virtue, the author excludes them from the right to participate in political matters in the polis in his normative visions of the best society, since he believes they would not be as loyal and committed to the polis as the citizens who were born in it.

Along with virtue (as the most essential quality) and origin, economic independence is the third most important prerequisite to civil rights (Woods 2004, 66), and for Aristotle this economic independence is also connected with virtue, as it is a precondition for achieving it. Economic independence meant freedom from the sphere of material production and it implied free time that could be used for education in the spirit of virtue. This was highly significant, as this was the way to guarantee that people who take part in the governing of polis do not make decisions randomly, but in a well-thought-out and wise manner. Aristotle's further considerations on different social classes, their ability to acquire virtue and consequently the right to participate in political life follow from this postulate.

Listing different social classes, Aristotle concludes that each of these classes plays an important role in society and is indispensable to the survival of the community (Aristotle 1970, 120-122 [1291a]). This, however, does not mean that each of them should be granted civil rights.⁴⁰ By comparing farmers and craftsmen, Aristotle favours the former and believes they are independent to a greater degree and are the closest to middle class. For farmers, as he sees it, there is a possibility to develop certain virtues, primarily that of modesty, while on the other hand, farmers do not strive for fame or honour whatsoever. In comparison with farmers, craftsmen are in a less favourable position as their products are not among life's necessities, and in addition to that, they are not independent as they are often times subordinate to their employer. Nevertheless, in the ideal polis the status of citizenship would not be accessible to any of these classes, however, in reality, where wealth rather than virtue is a criterion of political participation, there are examples of craftsmen occupying public office, and such a system is called an oligarchy (Aristotle 1970, 80 [1278a-4]). For a society made of farmers, on the other hand, democracy is a more favourable option (Aristotle 1970, 205 [1318b-1]).⁴¹

Following the elimination principle, in book III of his *Politics*, Aristotle arrives at the conclusion who should be given the citizenship status and defines the term citizen as the one who participates in advisory and judiciary power. Hence, a citizen is he who participates in the government of the polis through different affairs

⁴⁰ "The truth is that we cannot include as citizens all who are necessary to the city's existence (...) the best form of city will not make the mechanic a citizen (...). In actuality, the one who lives a life of a worker or a thete cannot nurture virtue (Aristotel 1970, 80 [1278a-2,3]).

⁴¹ More on this in Woods 2004.

of the state whereby through deliberation he reaches the best solutions for the common life in the polis (Aristotle 1970, 71 [1275a]), hence the skill of deliberation is considered particularly significant for proper performance of political roles. Among the citizens of the polis there is an equality in political life, as these are the people equal in virtue. Accordingly, although human relations within a family and a household in Aristotle's theory are marked by a constant relationship of dominance and subordination, citizens in the sphere of politics (since they are all equal) by rotating to different political positions take turns in the roles of domination and subordination. Nonetheless, a good citizen is not necessarily a good man, Aristotle thinks, and hence the virtue and political virtue do not overlap⁴². In order for the one to be a good citizen he must possess the qualities derived from the form of the political system, and since there are multiple forms of political systems, it is clear that there are multiple kinds of citizen figures. A good man, however, is the same everywhere and is made of the same moral qualities regardless of the state where he lives. It can only be said in case of a good governor that he combines in himself both moral and civil qualities. Aristotle writes: "I think a good governor is good and prudent at the same time, while the statesman is necessarily prudent" (Aristotle 1970, 76-77 [1277a-5]). In discussing aristocracy, Aristotle perceives this system as an example of the state in which a good man and a good citizen are one and the same (Aristotle 1970, 128 [1293b-10]).

Ethical considerations on the citizen figure can be found in *Nicomachean ethics* where Aristotle sees practical wisdom (*phronesis*) as the one virtue that constitutes the foundation of politics. A good statesman is the one who is intelligent, meaning that he is capable of deciding what is good for him and others alike. Practical wisdom is a product of life experience as well, thus, according to Aristotle, it is simply not sufficient for the statesman to be merely knowledgeable, an educated and a well-taught man, but he also must possess insightfulness resulting from experience that he could apply to "human affairs". Therefore, it can be said that the statesmanship and practical wisdom are one and the same. "Practical wisdom applied to society is, on the one hand constructional, the one that constructs the state building, the highest wisdom of legislation, and on the other hand (...) the one that is oriented to individual cases (leadership issues) and which bears the general name: politics. This is a practical and advisory ability" (Aristotle 2003, 125 [1141b, VIII-1]). Aristotle believes that prudence is essential to political activity as a rational skill of having control of oneself or self-mastery. He compares this lack of self-control in an individual to a bad state, and says that there are states that pass sound laws, but fail to apply them (Aristotle 2003, 153 [1152a, X-3]).⁴³

⁴² Through the analysis of Aristotle's works, and making a reference to Robert Develin, David Keyt detects in Aristotle a terminological difference in the use of terms of a good man and that of a good citizen. When discussing a good man, Aristotle uses the term *Agathos*, while when talking about a citizen who acts according to the principle of virtue, he uses the term *Spoudaios*. Keyt infers however, that Aristotle is not entirely consistent in the use of these terms and concepts, and that this is a matter of stylistic rather than essential differences which is why they should be understood as synonyms (Keyt 2007, 220).

⁴³ Practical wisdom as well as prudence are part of a reasoning set of *dianoethical* (rational) virtues Aristotle speaks about upon examining a series set of *ethical* virtues (moderation, fortitude, gentleness, nobility, generosity, pride, honour).

Finally, according to Aristotle, a no less important ethical grounds for a political community, is political friendship (*philia*). It is a specific kind of relationship based on mutual, coordinated action in the public interest. In his take on friendship Aristotle is guided by the idea of political naturalism thinking that friendship among people comes as one of the key factors as early as the emergence of first political communities. The initial goal for the members of the community when it comes to association is a tendency of self-preservation, but this interest in itself, Aristotle believes, is not sufficient for the act of formation let alone the duration of a political community. For this reason, Aristotle reasons that there must be a more powerful natural force attracting people, connecting them and joining them into their life together, which is not instrumental by character (Kraut 2007, 205). Such a political impulse must be made of spontaneous mutual trust, hence according to Kraut's interpretation of Aristotle, political friendship is a kind of a social glue or a centripetal psychological mechanism connecting the members of a political community together. Friendship is thus not only the relationship established between emotionally close people in the family and the circle of friends, but also a connection between citizens with a common goal, which is the well-being of the polis as a whole. For this reason, political friendship constitutes a moral pillar of the polis that is reflected in good faith (like in the beginning of a friendship), but mostly in the unity or unanimity, commitment and just collective action.

Political friendship exists only between people who are free and equal and is not found in tyranny which is based on fear as an emotion that permeates the relationship of subordinates to their rulers. In oligarchies and democracies where there are great divisions between people, people despise one another so there is no concord or political friendship there either. Therefore, in perverted forms of political systems justice and friendship are either non-existent or minimized (Aristotle 2003, 178 [1161b]). Contrary to this, political friendship is a foundation of those political systems that are based on public interest, and can be found in a politeia where citizens are equal in terms of property and power they have and where there are no major social inequalities or divisions (Aristotle 1970, 135 [1295b-6]). A monarchy resembles fatherly rule, hence here there is a political friendship resembling that between a father and his children. Similarly, aristocracy is based on political relationships akin to the friendship between a husband and a wife, while a timocracy is like a friendship between brothers. Friendship among citizens as members who jointly govern a political community is a friendship out of interest which brings benefit for the entire community. Although justice is one of the supreme values of a good polis, Aristotle thinks that political friendship is even more important for the polis than justice as it contributes more to the unity (*harmonia*) among its members. A friendship prevents the polis from becoming an alliance of mutually alienated people, it rather connects citizens and impedes the occurrence of political factions that destroy social unity (Leontsini 2015, 37). This is why Aristotle sees the citizens of a good polis as the ones involved in a special kind of a political partnership and who are connected by virtue and common interest alike.

Conclusion

In centuries to come after Aristotle, social thought moved in different directions, just as the idea of a citizen in a historical and theoretical perspective got transformed by political and economic change. The 20th century saw a prevalence of a liberal conception of society, pursuant to which economic status (wealth) and (Aristotelian) civic virtue stopped being the criteria of a citizenship status. This leads us to the point where only the origin (place of birth) has remained from the Aristotelian idea of civil rights, with this latter criterion also being subject to change, as it could be attained even by a foreigner after he has lived in a foreign country for a certain number of years (the so-called naturalization). By the same token, the 20th century led to changes in the value matrix which has transposed in the laws as well, hence those that Aristotle excluded from the sphere of public life based on virtue and naturalistic arguments, have now become, on paper at least (legally and formally) its full members.

Aristotle's definition of a political community on ethical grounds deviates in many aspects from modern national states, their size, organization and moral framework.⁴⁴ Aristotle starts from the idea that a polis is morally consistent and that through pedagogical practice and socialization an ethical ideal is articulated directing citizens towards a true life. MacIntyre, however, maintains that Aristotle's conception of a political community founded on virtue is stumbling over modern societies primarily due to the fact that these societies do not rest on a single conception of good. In pluralized societies such as we have today, not all of us speak the same moral language, MacIntyre believes, and thus Aristotle's understanding of an ideal moral community in which there is a consensus about virtue and the concept of a happy life is not an adequate framework where the modern society could fit in (MacIntyre according to Anthony 2010, 5). It can be said that historically the sway has shifted towards a liberal concept which promotes a so-called moral neutrality. It starts from the idea that the role of the state is to set out legislation within which citizens can act, while all particular ideas of good (or a happy life) are put aside in order to make room for individual choices. A civil identity in liberalism is not considered in political, but rather in legal terms: a citizen is self-realized through individual and economic activity, and not through collective political participation (Božilović 2020; Podunavac 2001). Or, as Jürgen Habermas puts it, in a social and political life since Kant, instead of morality, there is a question of legality (Habermas 1980: 48). The role of the state thus consists of determining what is prohibited,

⁴⁴ Aristotle performed his ethical and political considerations having in mind a polis as a territorial unit with a population of several thousands to several hundred thousands. Civil action based on virtue and in the public interest implied that a political community is neither too small (in order to be sustainable in economic, military and political terms) nor too big (so that the citizens could know each other and be able to connect and cooperate (Aristotel 1970, 227-229 [1326a, 1326b])). Therefore, taking into account territorial complexity of modern national states, Aristotle's theoretical postulates do not apply here, and require significant modification.

namely through legislation, while simultaneously a whole spectrum of possible life and personal choices is released without any interference of collective, overriding moral authorities. Among these choices, there is the choice of participation or non-participation in the political life of a community. In modern (liberal) democratic theories active participation is seen as affirmative, but not in Aristotelian terms from the perspective of virtue, but rather to achieve one's own interests (Савановић 2010, 326).

Some schools of thought, nonetheless, return to Aristotle by placing before politics ethical requirements which they think were abandoned in liberalism.⁴⁵ Communitarianism and republicanism, although different from one another, have a similar view of the relationship between an individual and a community: both traditions of citizenship emphasize the significance of a community primarily from the perspective of an active public sphere, whereas they see an individual as a politically engaged citizen. From the viewpoint of republicanism, civil engagement through public discussion and debate contributes to the development of a political community as a collective good, and it is also in this way that an individual realizes himself by building his civil being. Thus, this postulate is completely consistent with Aristotle's ethical and political understanding of a citizen and a community creating one other. Furthermore, according to republicanism, the connection between the citizens is achieved not only through the awareness of common interests, but also through collective emotion and patriotism, which in a way can relate to Aristotle's idea of political friendship. Considering that communitarianism is more oriented towards the idea of a citizen as the one who is *socially* engaged and republicanism highlights *political* participation (Vujačić 2007), it can therefore be concluded that both traditions are close to Aristotle in their own way, seeing that in an ancient polis social and political sphere were not clearly separated.

All in all, Aristotle's ethical and political ideas resulted from social circumstances in which he lived, and therefore cannot be entirely applied to the modern society. Some notions by this author from the viewpoint of modern democratic standards seem completely unfounded, as they stemmed from an attempt to analyse the society and culture using an analogy with nature and natural processes.⁴⁶ The outcome of such methodological arbitrariness based on virtue was the exclusion of numerous social groups, from both human and civil rights. Nevertheless, as already emphasized, Aristotle like any other thinker, is a product of the spirit of the epoch in which he lived, hence the limited nature of some of his interpretations can be understood, among other things, as a reflection of Hellenic ethnocentrism prevalent in the Greek society of the time. Still, regardless of limitations, Aristotle's contribution to social and philosophical thought is far greater and his considerations have a universal value. The analysis of a man as a moral and political being is invaluable, as the author penetrated the very core of human nature and found constants that apply in all

⁴⁵ Since in capitalism citizens arrive at self-realization in economical rather than the political sphere, numerous criticisms of liberal capitalism blame this ideology for the passivization and depoliticization of citizens in modern times. From this perspective, instead of public involvement and nurturing of critical potential, the idea of citizenry ship is reduced to consumption and consumerism.

⁴⁶ As Epicurius put it, it is wrong to mix philosophy of nature with legislation (Đurić 1990, 405).

times and all societies. As a collage-shaped wealth of prescriptive considerations and real-politics, that is, the understanding of politics as the science of the state, but also as the art of government by way of virtue, Aristotle's work is indispensable for social thought. Nonetheless, his greatest value may lie in the fact that he puts the meaning of politics in the field of ethics and public interest as a reminder that despite the change of course in the new era, politics is not to be reduced to the technology of government (Kovačić 2006; Pavlović 2005).

References

1. Božilović, Jelena. 2020. „Грађанство у оквирима либерализма и комунизма: историјски развој и интерференције”. *Годишњак за социологију*, XVI/24: 49-63.
2. Савановић, Александар. 2010. „Мјесто представничке демократије у Аристотеловој политици.”. У: *Годишњак правног факултета Универзитета у Бањој Луци*, бр. 31/32: 307-328.
3. Anthony, Kyle Brandon. 2010. „Aristotle and the importance of virtue in the context of the Politics and the Nicomachean ethics and its relation to today”. Honors Theses. 21: Bucknell University.
4. Aristotel. 1970. *Politika*. Beograd: Kultura.
5. Aristotel. 2003. *Nikomahova etika*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
6. Vujačić, Ilija. 2007. „Oblici грађанства i multikulturalizam”. U: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, ur. Stanovčić, Vojislav. Beograd: SANU.
7. Woods, Robert Cathal. 2004. „The virtuous polity: Aristotle on justice, self-interest and citizenship”. Doctoral Dissertation: The Ohio State University.
8. Deretić, Irina. 2015. „Why Does a Woman's Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women”. *Filozofija i društvo XXVI* (4): 902-916. DOI: 10.2298/FID1504902D
9. Duncan, Christopher M. and Brutt, Shelley. 1995. „Civic Virtue and Self-Interest.” *The American Political Science Review* 89, no. 1: 147-51. Accessed December 2, 2020. Doi:10.2307/2083081.
10. Đurić, Miloš N. 1990. *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
11. Kayt, David. 2007. „The good man and the upright citizen in Aristotle's *Ethics* and *Politics*”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 220-240.
12. Kovačić, Slavko. 2006. „Etičnost politike u Aristotela”. *Filozofska istraživanja*, 102, God. 26, Sv. 2: 457-476.
13. Kraut, Richard. 2007. „Nature in aristotle's ethics and politics”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 199-219.

14. Leontsini, Eleni. 2015. „Justice and Moderation in the State: Aristotle and Beyond”. In: G. Fløistad (ed.), *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey: 27-42.
15. Lockwood, Thornton C. Jr. 2006. „The Best Regime of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”. *Ancient Philosophy* 26: 1-16.
16. Molnar, Aleksandar. 2001. Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi (1): Pravo na otpor tiraniji. Beograd: Samizdat B92.
17. Miller, Fred. 2017. „Aristotle’s Political Theory”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward. N. Zalta:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>.
18. Morrison, Donald. 2017. „Aristotle on the Happiness of the City”. In: *L’excellence politique chez Aristote*, eds. V. Laurand and J. Terrel: 11-24.
19. Pavlović, Vukašin. 2005. „Politički logos i politički etos”. *Kultura polisa*, II (2-3): 193-244.
20. Podunavac, Milan. 2001. *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Fakultet političkih nauka i Čigoja štampa.
21. Habermas, Jirgen. 1980. Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije. Beograd: BIGZ.
22. Hertig, Michael „Wise is clever? An elitist requirement about Aristotles practical wisdom”:
https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom.